ITALIA MORTILLARO

STUDII DI CRITICA LETTERARIA

DANTE E PLATONE

Sul personaggio a cui è diretta la canzone del Petrarca "Spirto gentil"

Quod petis in te est.

PALERMO
Tipo-Litografia A. Amoroso
Corso V. E. 367

1910

ITALIA MORTILLARO

STUDII DI CRITICA LETTERARIA

DANTE E PLATONE

Sul personaggio a cui è diretta la canzone del Petrarca "Spirto gentil"

Quod petis in te est.

PALERMO
Tipo-Litografia A. Amoroso
Corso V. E. 367

1910

Dante e Platone

Forse la mia parola non sarà l' ultima, e dir proprio l' ultima parola toccherà a quello studioso che vorrà dar mano a un lavoro importante e forse anche necessario a meglio intendere la storia della nostra filosofia nel medioevo, voglio dire un lavoro sulla fortuna di Platone in quell'epoca e sull'influenza della filosofia platonica nel pensiero di quei filosofi e teologi. Si potrà conoscere così quanto dovettero questi a Platone direttamente, e indirettamente, cioè attraverso gli autori latini, e quanto dovette, in conseguenza, allo stesso Platone il nostro sommo poeta e se anch' egli potè attingere direttamente alla fonte pura di quella filosofia. Io mi fermo ora solo sopra un'opera di Platone, il *Timeo*, per cercare di stabilire se Dante conobbe questo dialogo nella traduzione latina di Calcidio, nella quale evidentemente lo conobbe S. Tommaso, o se ne ebbe notizie solo attraverso Aristotele e i SS. Padri. E dico subito che a mio avviso Dante non vide quella traduzione latina del *Timeo* e con opportuni argomenti cercherò di dar forza a questa opi-

nione che ultimamente è stata anche esposta dal prof. Lombardo Radice (1) e che fu già l'opinione del Capelli (2) e del Paganini (3), contro quella del Moore (4) e del Fraccaroli (5).

C'è bisogno che cominci anch'io coll'argomento che colpisce di più: il fatto, cioè, che Dante, il quale cita dei suoi autori l'opera e il libro sempre tanto scrupolosamente nel *Convivio*, non citi l'opera di Platone che solo due volte, *Paradiso* c. IV, vv 49-60 e *Convivio* III, 5? Certo l'argomento è di molto peso. E si noti che la seconda di queste citazioni suona così: « Platone... scrisse in un suo libro che si chiama *Timeo*.... »; ed evidentemente manca qui quella sicurezza che appare in tutte le altre citazioni, anche di autori secondari, e, quel che più importa, di Aristotele, che pure egli non poteva conoscere che per le traduzioni e i commenti (6). La prima delle due citazioni parrebbe, a prima vista, più importante:

Quel che Timeo dell'anime argomenta . . . . . .

Dice il Fraccaroli: « Dante non solo sa che l'autore è Platone, sa che l'opera in cui è esposta questa dottrina è il Timeo, ma sa altresì che Timeo è colui che argomenta ». Niente di più facile. Anzitutto io credo che Dante dovesse aver notizia di un fatto: che i dialoghi di Platone pigliano nome quasi tutti dal personaggio che vi *argomenta;* eppoi, del contenuto del *Timeo* poteva aver notizia oltre che da Aristotele, il quale lo cita spesso e qualche volta senza neppure citarne l'autore (7), anche da un passo di S. Agostino (*De civitate dei* VIII, 11):

(1) *Rass. crit. della lett. ital.* XI, 11-12.

(2) *Giorn. dant.*, II, pp. 470 e segg.

(3) *La [illegible]ologia di Dante*, in *Dante e il suo secolo.*

(4) *Studies in Dante*, I, 156-64.

(5) Appendice alla traduz. del *Timeo*, Torino, Bocca, 1906.

(6) Vedi citaz. in *Convivio* I 12 — II 1-9 e 14-15 — III 2-9 11, 14 — IV 1, 7-9, 10, 12 . . . . . . etc.

(7) Aristotele, *De coelo* II, 13 « ὥσπερ ἐν τῶ Τιμαίῳ γέγραπται »

« In *Timaeo* autem Plato, quem librum de mundi constitutione conscripsit». Non parliamo, poi, della teoria del ritorno delle anime alle stelle, perchè di essa esistono fonti notissime, e per citare la più importante: S. Agostino, *De civitate dei*, XIII, 19. Se osserviamo, del resto, il passo del *Conv.* IV, 21: « Plato e altri vollero che le nostre anime procedessero dalle stelle e fossero nobili più o meno, secondo la nobiltà della stella », notiamo subito una discordanza: dove dice Platone, nel *Timeo*, che le anime sono nobili più o meno secondo la nobiltà della stella? Non è detto in nessun luogo e non si trova neppure accennato nè nella traduzione nè nel commento di Calcidio. Il Moore trova un riscontro a questa teoria in una parola che Calcidio aggiunge al testo di Platone, *Timeo* 41 E (1), che traduce così: « delegit animas stellarum numero pares, singulasque singulis comparavit, easdemque ***vehiculis competentibus*** superimpositas..». Al posto di quel ***vehiculis competentibus*** abbiamo in Platone *ὡς ἐς ὄχημα*: e il ***competentibus?*** Il Moore crede di averci trovato il fatto suo. E ragiona così: non potrebbe Dante in base a quel ***competentibus*** aver posta quella corrispondenza di dignità tra le anime e le stelle? Certamente Dante potrebbe aver fatto questo e tante altre cose e potrebbe anche aver letto la traduzione e il commento di Calcidio, ma fin qui ciò non viene dimostrato in nessun modo e l'argomento del Moore lascia le cose come stavano. Perchè, infatti, non si potrebbe costruire la medesima ipotesi sul passo di S. Agostino (*De civ. dei*, XIII, 19): « .. a ceteris hominibus hoc.... differre sapientes, quod post mortem ferantur ad sidera, ut aliquanto diutius ***in astro sibi congruo*** quisque requiescat...» dove il riscontro apparirebbe piú chiaro ed evidente? E di ciò basta; e passo anch' io a quello

---

(1) *Συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλε ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις ἔνειμε θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξε.*

che il Fraccaroli chiama argomento più decisivo: *Par. c.* VII, 64 e segg.

> **La divina bontà ché da sè sperne**
> **Ogni livore, ardendo in sé sfavilla**
> **Sì che dispiega le bellezze eterne.**

Il Fraccaroli dice che poichè l'invidia in Dio per un cristiano è inconcepibile, in Dante non può essere che « una reminiscenza erudita » e questa gli venne certamente dal *Timeo* 29 E: *ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῳ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῶ.* E osserva che tanto in Platone che in Dante si attribuisce la bontà della creazione a quella del creatore, ma in Platone causa ed effetto sono correlativi, in Dante no, poichè in Dante «la bontà divina non è allegata propriamente quale ragione della bontà delle cose (com'è nel *Timeo*), ma quale ragione del diverso grado in cui stanno le creature in rapporto a Dio..... : e se in generale l' attribuire quest' ordine alla bontà di Dio è perfettamente ragionevole, è del pari chiaro che la frase scelta per insistervi, ***che da sè sperne ogni livore***, esce di misura e resta un' affermazione non collegata necessariamente col contesto ». Ora il Fraccaroli trova che la ragione dello spostamento che si nota in Dante sta nella traduzione di Calcidio del luogo citato. Calcidio traduce così: « Optimus erat, ab optimo porro longe relegata est invidia. Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse potest, effici voluit ». L'inciso ***prout cuiusque natura capax beatitudinis esse potest*** per il Fraccaroli non ha corrispondenza nel testo e da esso Dante avrebbe tratto l' idea della sua graduatoria di somiglianze con Dio. Ma è proprio vero che nel passo di Calcidio la bontà di Dio è ragione del diverso grado di beatitudine delle creature? Per me è evidentissimo che il ragionamento procede così: Optimus erat... ab optimo longe relegata est invidia...... itaque ***consequenter*** cuncta sui similia effici voluit. E l' inciso di Calcidio lungi dal non aver corrispondenza

nel testo platonico, risponde nel testo medesimo a quell' *ὅ τι μάλιστα* che Calcidio non poteva tradurre altrimenti che con un giro di frase. Ed è proprio vero, poi, d'altra parte, che in Dante la bontà di Dio sia allegata qual ragione della graduatoria delle anime? La terzina citata ci dà nel breve giro di tre versi una proposizione intera, premessa e conseguenza: la divina bontà dispiega le sue bellezze eterne perchè è priva di livore, essa, cioè, è larga delle sue bellezze alle creature, perchè nessun livore sente per esse. Or fra tutte le creature l'uomo è quello che partecipa di più dei vantaggi che gli vengono dalla divina bontà; ma peccando perde le dignità sue e si allontana dal sommo bene, la qual cosa avvenne già per il primo peccato. Allora, poichè l'uomo non poteva da sè risollevarsi,

> La divina bontà, che il mondo imprenta,
> Di proceder per tutte le sue vie
> A rilevarlo suso fu contenta

Tutto ciò mi pare abbastanza chiaro, e volerlo intendere alla maniera del Fraccaroli è sforzarlo per ricavarne un senso inesatto. E dov'è nel canto VII una vera e propria graduatoria delle creature? C'è ripetuto il concetto già espresso nel canto I, che cioè la gloria e l'ardore divino risplendano di più nelle creature più simili a Dio, concetto che troviamo in S. Agostino, in un luogo che riporto perchè mi pare abbia moltissima relazione con il contenuto del c. VII del *Paradiso*: « Si deo ergo quanto similior, tanto fit quisque propinquior, nulla est ab illo alia longinquitas quam eius dissimilitudo. Incorporali vero illi aeterno et incommutabili tanto est anima hominis dissimilior, quanto rerum temporalium cupidior. Hoc ut sanetur, quoniam immortali puritati, quae in summo est, ea quae in imo sunt mortalia et immunda convenire non possunt, opus est quidem mediatore; non tamen tali, qui corpus quidem habeat immortale propinquum summis, animum autem morbidum similem infimis (quo morbo nobis invideat, potius ne sanemur quam adiuvet ut sanemur); sed tali, qui nobis infimis ex corporis immortalitate coaptatus immortali spiritus iustitia, per

quam non locorum distantia, sed similitudinis eccellentia mansit in summis, mundandis liberandisque nobis vere divinum praebeat adiutorium » (1). E quel concetto reca Dante a dimostrare come sopra tutte le creature l'uomo possieda ogni dignità che dal sommo bene gli viene partecipata. Il concetto di graduatoria nella creazione è del resto comunissimo in Dante stesso che quando lo esprime cita sempre il *Libro delle cagioni*, libro, come si sa, d'incerto autore, commentato da S. Tommaso. Nel *Convivio* III, 7 è detto: « La divina bontà in tutte le cose discende; e altrimenti essere non potrebbono, ma avvegnachè questa bontà si muova da semplicisslmo principio, diversamente si riceve secondo più o meno, dalle cose riceventi. Onde è scritto nel *Libro delle cagioni*: « la prima bontà manda le sue bontadi sopra le cose con un discorrimento..... Veramente ciascuna cosa riceve da questo discorrimento il modo della sua virtù e del suo essere.... la bontà di Dio è ricevuta altrimenti dalle sostanze separate, cioè dagli angeli.... e altrimenti dall'anima umana.... e altrimenti dagli animali.... e altrimenti dalle miniere, e altrimenti dalla terra che dagli altri ». E per altre fonti mi basta citare alcuni dei tanti passi di S. Tommaso e di S. Agostino in cui questo concetto ricorre:

« totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam dei: quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium. Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inaequales creaturas instituit, secundum suam sapientiam, absque iniustitia, nulla tamen praesupposita meritorum diversitate » (2); « rebus, quas ex nihilo creavit, esse

---

(1) *De civitate dei* IX, 17.
(2) *Summa Theol.* I^a^, LXV, 2.

dedit, sed non summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit » (1). Gli esempi si potrebbero moltiplicare; e numerosi son pure i passi dove è detto essere la bontà di Dio causa della bontà delle cose, come i due seguenti di S. Agostino: « Nec auctor est excellentior deo, nec ars efficacior dei verbo, nec causa melior quam ut bonum crearetur a deo bono. Hanc etiam Plato causam condendi mundi justissimam dicit, ut a bono deo bona opera fierent » (2); « in eo vero quod dicitur: Vidit Deus, quia bonum est, satis significatur Deum nulla necessitate sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est » (3). Ma il Fraccaroli potrebbe ugualmente ripetere quel suo argomento del concetto d'invidia in Dio, assurdo per un cristiano. Vogliamo guardare un poco il commento di S. Tommaso al LI della metafisica di Aristotele, in quel punto dove anche lo Stagirita parla dell'invidia divina? Per S. Tommaso ecco in che consisterebbe questa invidia: « ex invidia deorum *sua bona communicare volentum* »; e, dimostrato che negli dei non può essere quest'invidia, perchè essi pur partecipando alle creature i loro beni continuano a possederli sempre in sommo grado, aggiunge: « ex eius bonitate sicut ex indeficienti fonte, omnia bona effluunt. Unde etiam Plato dixit quod *a deo est omnis relegata invidia* ». Quest'ultima espressione è identica, come si vede, alla traduzione di Calcidio. Non aggiungo commento perchè il passo è abbastanza chiaro e potrebbe esser da solo un validissimo argomento. Ma c'è ancora altro: era proprio necessario che Dante rintracciasse in Calcidio questo concetto, se lo trovava già chiaramente espresso

---

(1) *De civ. dei* XII, 2.
(2) *Ibid.* XI, 21.
(3) *Ibid.* XI, 24.

nell'opera filosofica di Boezio (1), che egli studiò attentamente e che più volte cita con la massima esattezza? Il Fraccaroli esclude che Boezio possa essere stato fonte di Dante in questo luogo. Esaminiamo le ragioni ch' egli adduce, non senza prima osservare che egli ammette intanto un'analogia tra il luogo di Boezio e quello di Platone, anzi dice che Boezio fa quivi « della prima parte del *Timeo*, senza citarlo, un riassunto ». Proprio senza citarlo? Non è citato invece proprio il *Timeo* di Platone pochi righi prima, e proprio per trarre dal *Timeo* l'esempio dell'invocazione a Dio?

Ma veniamo agli argomenti:

« 1° è vero che questo luogo di Boezio è espressamente citato, anzi tradotto da Dante in *Conv.* III, 2; ma la citazione sua esclude appunto ciò che per il caso nostro è essenziale, il *livore carens*... ».

Io osservo col prof. Lombardo Radice che in quel passo del *Convivio* « le due parole non servivano a Dante, al quale premeva solo di ricordare che la mente è predicato di Dio e delle creature fatte a sua somiglianza »; ed aggiungo che Dante in realtà non esclude le due parole; ma non le traduce perchè non appartengono al pensiero e all'espressione, che Dante rende in volgare, ma a quello che immediatamente precede.

2° « La *forma summi boni* che Boezio dice insita in Dio e alla quale, si noti, Boezio trasporta l'assenza dell'invidia, non

---

(1) *De consol. philosophiae* III, 9.

O qui perpetua mundum ratione gubernas,
Terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo
Ire jubes, stabilisque manens das cuncta moveri,
Quem non externae pepulerunt fingere causae
Materiae fluitantis opus, verum insita summi
Forma boni, livore carens, tu cuncta superno
Ducis ab exemplo: pulchrum pulcherimus ipse
Mundum mente gerens, similique in imagine formans
Perfectasque jubens perfectum absolvere partes.

è altro che l'esemplare, l'idea del mondo, e Dante questo l'intese bene; ma è tutt'altro ordine di concetti da quello su cui verte *Par.* c. VII 64 e segg. In Boezio e Dante nel *Paradiso* è comune una parola; tra Dante e Calcidio tutto il contesto. Aggiungasi che la parola comune a Dante e a Boezio Dante con Calcidio la lascia dove l'aveva messa Platone: se avesse attinto a Boezio, l'avrebbe spostata come Boezio la sposta ». Se volessi servirmi di argomenti analoghi a quelli del Fraccaroli e della stessa portata, comincierei col notare che tra Dante e Boezio la parola è proprio comune — livore —, tra Dante e Calcidio no, perchè Calcidio parla di *invidia;* e che un piccolo spostamento troviamo anche in Dante, rispetto a Calcidio, poichè in Dante è la divina bontà, non Dio, che da sè sperne ogni livore. Anzi, se vogliamo, Dante si avvicina più a Boezio, dove è la *forma summi boni, livore carens*, che potrebbe essere la stessa bontà divina. Non è forse Dio summum bonum? Ma questi non mi paiono forti argomenti. Esamiamo piuttosto il passo di Boezio e vediamo se proprio qui « è tutt'altro ordine di concetti da quello su cui verte *Par.* VII, 64 e segg. » che pel Fraccaroli è implicitamente anche l'ordine di concetti che riscontriamo in Platone, o meglio in Calcidio. E anzitutto faccio notare: se Boezio parafrasa Platone e Dante parafrasa lo stesso Platone, non se ne deve dedurre che ci sia corrispondenza anche tra Dante e Boezio? Ma c'è di mezzo, pel Fraccaroli, l'inciso di Calcidio, ed io credo di aver dimostrato che quell'inciso è proprio un inciso, e non ci rappresenta la conseguenza della premessa, proprio come tale conseguenza non ci è rappresentata dalla graduatoria che il Fraccaroli crede di trovare in *Par.* VII, 64 e segg. Ma del resto, concediamo anche che la graduatoria ci sia: non crede il Fraccaroli di trovare qualcosa di simile anche in Boezio?

Tu triplicis mediam naturae cuncta moventem
Conectens animam per consona membra resolvis.
Quae cum secta duos motum glomeravit in orbes,
In semet reditura meat mentemque profundam

Circuit et simili convertit imagine caelum.
Tu causis animas paribus, vitasque minores
Provehis et levibus sublimes curribus aptans
In caelum terramque seris: quas lege benigna
Ad te conversas reduci facis igne reverti.

Concludendo: niente discordanza, per via di quell' inciso, tra Calcidio e Platone, corrispondenza perfetta tra Boezio e Platone, tra Dante e Boezio e conseguentemente tra Platone e Dante.

Dell'altro « argomento decisivo » messo avanti dal Fraccaroli non mi occupo: chi legga il *Timeo* 50 A e il *Convivio* II, 1 può subito osservare che siamo in due campi di concetti diversissimi, e che in tal caso per nulla conta la corrispondenza fortuita di due vocaboli. Veniamo piuttosto agli argomenti che io chiamo positivi, quelli cioè che possono affermare con sicurezza, anzichè lasciare nel dubbio. Gli argomenti sono due, già citati dal Capelli e anche dal Fraccaroli, che ne cita altri, tutti contro la sua tesi, solo per concludere che quando egli dice « che Dante attinse al Timeo direttamente, non vuole dire con ciò nè che l' abbia studiato a dovere, nè, molto meno, che l'abbia capito ». E allora, io dico, tanto valeva che facesse conto di non averlo letto e non lo citasse neppure! I due passi su cui io voglio fermarmi sono del *Convivio* III, 5 e III, 9. Veniamo al primo: « Platone... scrisse in un suo libro, che si chiama *Timeo*, che la terra col mare era bene il mezzo di tutto, ma che il suo tondo tutto si girava attorno al suo centro, seguendo il primo movimento del cielo; ma tarda molto per la sua grossa materia, e per la massima distanza da quello. Queste opinioni sono riprovate per false nel secondo di *Cielo* e *Mondo* da quello glorioso filosofo etc.... ». Ora è provato che Aristotele fraintese Platone attribuendogli erroneamente questa teoria del movimento della terra: forse lo fraintese anche Calcidio, traducendo male il pensiero di Platone? Niente affatto, e noi troviamo così tradotto e commentato il passo di Platone da Calcidio:

traduzione: « Terram vero matrem et altricem omnium ter-

renorum animantium constructam limitibus per omnia vadentis et cuncta continentis poli..... etc. »;
commento: « Custodem vero et opificem dei et noctis propterea dicit esse quia eandem, id est terram, vectus sol partes eius subiectas sibimet illustrans diem facit..... Simul quia *immobilis* terra est, significanter eam custodem noctis et dici cognonimavit..... » E più oltre dice della terra: « indefesse ipsa manente semper in sua sede ». Non risulta chiaramente che Dante non vide neppure nè la traduzione nè il Commento di Calcidio? E come non lo avrebbe spinto a leggerli il Commento di S. Tommaso al *De caelo,* nel quale il sommo teologo critica la falsa interpetrazione data da Aristotele alle teorie del *Timeo* intorno al supposto movimento della terra? (1) Dante dunque trasse la notizia da Aristotele e la confuse anzi con altre, quale quella della lentezza del movimento dovuta alla grassa materia della terra e alla massima distanza dal primo movimento del cielo, argomento che non troviamo esposto in Platone nè confutato da Aristotele, almeno per quel che si riferisce al movimento della terra. E Aristotele nel *De caelo* II, 13 cita proprio il *Timeo*, senza neppur citare Platone, tanto da ingenerare in S. Tommaso il dubbio che la teoria vi sia esposta non come appartenente a Platone, ma a Timeo.

Il secondo passo è il seguente, e si riferisce, alla teoria della sensazione visiva: « Veramente Plato e altri filosofi dissero che il nostro vedere non era perchè il visibile venisse all'occhio, ma perchè la virtù visiva andava fuori al visibile. E questa opinione è riprovata per falsa dal filosofo in quello di *Senso* e *Sensato* » — Anche qui se Dante avesse visto il luogo corrispondente di Platone non avrebbe accettato così facilmente

---

(1) S. Tommaso, Commento al *De caelo,* Cap. III, Lect XXI, 2° " Aristoteles hic proponit id quod in Timaeo scribitur, sive hoc sit indutum tanquam Platoni placens, sive tanquam Timaei opinio quam Plato non approbat: unde non dicit quemadmodum Plato dicit, sed quemadmodum in Timaeo scriptum est.

la confutazione di Aristotele (1). Eccone la traduzione e il commento di Calcidio:

traduzione: Itaque cum diurnum jubar se applicat visus fusioni, tunc nimirum incurrentia semet invicem duo similia in unius corporis speciem cohaerent, quo concurrunt oculorum acies emicantes quoque effluentis intimae fusionis acies contiguae imaginis occursu repercutitur »

commento: « Tribus his concurrentibus visus existit trinaque est ratio videndi: lumen caloris intimi per oculas means, quae principalis causa est, lumen extra positum consanguineum lumini nostro, quod simul operetur, et adjuvat, lumen quoque, quod ex corporibus visibilium specierum fluit, flamma seu color».

Non è chiaro che Aristotele anche qui fraintese Platone e che lo fraintese anche Dante perchè attinse ad Aristotele e non direttamente alla fonte platonica?

---

(1) Il passo di Platone, *Timeo* 45 C è il seguente: « *ὅταν οὖν μεθημερινὸν ᾖ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, τότε ἐκπίπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, ξυμπαγὲν γενόμενον, ἓν σῶμα οἰκειωθὲν ξυνέστη κατὰ τὴν τῶν ομμάτων ἐυθεωρίαν, ὅπῃ περ ἂν ἀντερείδῃ τὸ προςπῖπτον ἔνδοθεν, πρὸς ὃ τῶν ἔξω ξυνέπεσεν* ».

Sul personaggio a cui è diretta la canzone del Petrarca
" Spirto gentil „

La questione che io rimetto ora in campo è antica, è stata trattata da molti, ma non è ancora risoluta; anzi io credo che nessuna delle ipotesi messe avanti sia tale finora da vincere le altre e da darci una possibile soluzione. A chi volle il Petrarca indirizzare la sua canzone " *Spirto gentil* „ ? Si son fatti parecchi nomi, parecchi personaggi si son conteso l' onore, ma ognuno è stato respinto da un nuovo venuto, e gli ultimi due, Bosone da Gubbio e Paolo Aunibaldi, se fino ad ieri si reggevano appena, perchè *senza infamia e senza lode*, oggi, sfidati essi pure e sopraffatti, hanno dovuto abbandonare l' agone. E non parliamo degli antichi. Contro Cola di Rienzo io ritengo esauriente quel che ne dice il Labruzzi (1), per non

(1) F. Labruzzi — *Un altro pretendente alla canzone " Spirto gentil „* Riv. Europea, Roma 1879.

citare tutti gli altri; contro Stefano Colonna il vecchio, nella data del 1339, critici a cui devo inchinarmi hanno creduto che non valga neppure la pena di sprecar parole; e parimenti contro Stefano il giovane, che secondo il Gregorovius (1) non appare senatore prima del 1342, han messo innanzi buone ragioni, se non tutte valide, tutti quelli che della questione si sono occupati, beninteso come oppositori. Gli ultimi due campioni sono stati sostenuti: dal Labruzzi, Paolo Annibaldi, dal Cesareo (2), Bosone da Gubbio; ma anche per questi si hanno ragioni contro, e si capisce che le adduce ciascuno dei due sostenitori rispettivamente contro l'avversario. A me manca il tempo di esaminarle tutte, ma voglio fare di volo qualche osservazione. Molto a proposito contro Bosone da Gubbio mi pare l'osservazione del Cian che voglio brevemente esporre. Nell'anno 1337, in cui fu senatore Bosone, il Petrarca indirizza a Benedetto XII un'epistola metrica, nella quale lo fa rimproverare dall'Italia che l'abbia lasciata in abbandono, e gli fa dire: « Tu vitae spes una mihi baculusque cadenti..... Te sine nulla manent dulcis solatia vitae... ». E nello stesso anno il Petrarca scriverebbe allo *Spirto gentile*:

> Io parlo a te, però che altrove un raggio
> Non veggio di virtù . . . . . . ?

O la canzone è indirizzata al personaggio stesso dell'epistola, o il Petrarca era un doppio volgare, o la data non è, e non può essere, il 1337. Eppoi, dice il Cesareo: « Se fu senatore per il papa e in nome del papa, poteva ad ogni modo, tenendo il supremo uffizio dello Stato, far ciò che il Petrarca si aspettava da lui. » E i versi :

(1) Gregorovius — *Storia della città di Roma nel M. E.*
(2) G. Cesareo — Le poesie volgari del Petrarca

. . . . . quolla gontildonna
Che t' ha chiamato . . . . . , ?

Era la curia papale o la corte avignonese la gentil donna? D'altra parte accetto tutto quanto di buono si dice di Boson da Gubbio: era letterato, poeta, in fama....; ma questa fama non doveva poi esser così grande in tutta l'Italia, perchè la Storia in tal caso se ne sarebbe occupata un pochino di più. Contro l'Annibaldi io credo che basterebbe senz'altro, o almeno sarebbe una ragione valida, il fatto che anche sullo stemma di casa Annibaldi stavano i leoni; e dirò col Cesareo: Ora che gentilezza, che discrezione, che retorica sarebbe stata quella di un poeta che tra le figure araldiche, chiamate a rappresentare gente nemica, avesse collocate anche quelle della persona a cui la canzone era offerta?» E domando a quanti han letto anche con poca attenzione la canzone «*Spirto gentil*», che cosa possono pensare di un'antifona come quella del Labruzzi: «Non s'aspetti il pubblico di vedere in lui (nel personaggio che sosterrà) qualche celebre personaggio della storia di quel tempo, inclito per opere stupende di virtù o di scelleraggini, che abbia avuto davvero senno e potenza di ritornare Roma al perduto suo seggio e l'Italia a capo delle altre nazioni». Ma così, o cade tutta la poesia, o il Petrarca la scrisse per semplice esercitazione retorica. L'Italia tutta onorava o no questo cavaliere? E se il Petrarca sperava da lui qualcosa di buono, è segno che di qualcosa di buono doveva esser capace, o per lo meno, in fama di esserlo. E non mi si metta avanti l'entusiasmo poco a proposito dimostrato dal poeta per Roberto d'Angiò e per Carlo IV, il quale entusiasmo, se non in altro modo, si potrebbe spiegare benissimo per la potenza e l'autorità dei personaggi; ma per un cittadino privato, e come ce lo presenta il Labruzzi per giunta, è ben altra cosa!
E ancora una questioncella sul conto dell'Annibaldi:
Nel 1337, passeggiando il poeta tra i ruderi dell'antica Roma con l'Annibaldi, questi, nel mostrare all'amico la città

misera, (vuol dire che nel 1335, quando era stato senatore e il Petrarca gli aveva diretto la canzone, egli non aveva fatto nulla per lei) gli dice:

. . . . la mia fortuna
Questi ancor mi conserva ultimi avanzi
Della patria cadente: in guardia io lieto
Li prendo, e certo, vivo Paolo, a fondo
Non mai cadranno per nefande mani.

Ep. met. traduz. Bevilacqua

E al Labruzzi pare di trovare in queste parole una risposta ai versi:

L'antiche mura ch'ancor teme ed ama
E trema il mondo . . . . . etc . . .

e come una conferma di promessa. Dopo due anni! e dopo ch'era stato senatore e avrebbe dovuto già aver risposto degnamente agl'incitamenti contenuti nella canzone. E il Petrarca, dopo due anni, dopo così bella prova, invero, data dall' Annibaldi nel suo senatoriato, gli risponde press'a poco con le espressioni che anche due anni prima gli avrebbe rivolte:

. . . . , . . . ad alta
Alma s'addice la difficil cura
Delle cose, s'addice amar gli eventi
Felici della patria, ai tristi casi
Provveder, sostentar con man la stanca
E la giacente rilevar. Tu nato
Non a te solo, ma alla patria sei,
Ed a qual peso supporrai le spalle
Più giustamente? qual più nobil soma?
Nè lasceranno a te picciola fama
Le salvate ruine, e quanto fosse
Di Roma integra un dì la fama, anch'oggi
Ne faran fede le reliquie.

ibidem

E chiudiamo con questo le questioncelle già trattate, del resto, da più d'uno, e in modo, cred' io, esauriente per tutte.

A parer mio l'errore principale dei critici è stato quello d'essersi voluti ricondurre a una data inoltrata, forse trascinati dal fascino - dopo circa sei secoli—del fantastico tributo del popolo. E mi sono ancor più convinta di questo, leggendo ciò che nota il Labruzzi nel combattere Stefano il giovane: dice che ai 20 dicembre 1334 andò a Benedetto XII una deputazione romana, e per quell' occasione abbiamo un'epistola metrica del Petrarca al pontefice, la quale arieggia la canzone. Il Labruzzi vuol trarne una prova per la sua data del 1335 e, per conseguenza, pel suo personaggio. Io osservo che piuttosto può esser naturale che in quelle analogie si contengano delle reminiscenze della canzone, già scritta in tempi anteriori. E nulla a ciò si opporrebbe. Ma il De Sanctis (1) vede in quella canzone « un disegno concepito freddamente e a priori, con oggetti distribuiti astrattamente e secondo un ordine logico » e la giudica « inferiore all'argomento .. scritta con molta pretensione, nella maturità degli anni » e dice che « ci si vede grand'arte, tropp'arte...» Ed io, senza giudicare del valore artistico della canzone, dico che ci sento l'entusiasmo giovanile, misto a quel certo tono di retorica proprio dell'arte giovane, non di un'arte matura, e, più ancora, proprio di un'età giovanile, non della maturità degli anni. Basta pensare alla canzone del Leopardi « *All'Italia* ».

E passiamo a fare anzitutto delle osservazioni generali.

La canzone non poteva essere rivolta ad una persona delle famiglie a cui appartenevano gli stemmi con

Orsi, lupi, leoni, aquile, serpi,

nè ad una nemica dei Colonna; ma o ad un Colonna o a persona che dei Colonna fosse amica e in un' epoca in cui il Pe-

(1) F. De Sanctis – *Saggio sul Petrarca.*

trarca avesse nella maggiore stima i Colonna medesimi; a una persona di grande fama e di grande valore, celebre per opere insigni, onorata da tutta l'Italia; a un cavaliere chiamato al potere dal popolo o per la prima volta o dopo un lungo periodo notevole nella storia per fatti speciali; in ultimo, si doveva uscire da un periodo di grandi miserie, di cui ancora si sentissero i tristi effetti, e di grandi discordie di partito, come del resto afferma la didascalia che reca il codice Marciano del secolo XIV e che voglio riportare:

" Essendo stato sonator de Roma uno amizissimo do mss fr° homo do grandissima hauturità e gientileza. In quel tempo che roma iora intrato dovezione de parte mss fr° li mandò questa moralo, eccitandolo a far pazo no la tera et removero li malfatori ".

A chi ha posto la questione che non potevano esser due alla carica perchè dalla canzone risalta una sola persona, rispondo che potevano benissimo esser due, senza che l'altro dovesse essere un dappoco; ma è naturale che il poeta si rivolgesse a quello che conosceva per fama come accorto, saggio, capace di alcun che di buono, senza che per questo volesse dire che l'altro non poteva mostrarsi all'opera saggio ed accorto lui pure e dar buona prova di sè.

Al Cian dico: perchè dovette esser composta la canzone quando il Petrarca aveva già visitato Roma? E alla corte avignonese non si conosceva forse lo stato delle cose di Roma, forse anche meglio che in Roma stesso non si conoscesse? E come non poteva avere un'idea delle misere condizioni in che versava la città eterna, il Petrarca, che scriveva a Iacopo di Lombes, prima del 1337: « È appena credibile quant'io mi strugga di vedere quella città, quantunque abbandonata sia e ridotta non altra che l'ombra dell'antica Roma » ? E non l'aveva ancora veduta.

Qualche altra questioncella verrà da sè: per ora veniamo al lato speciale. Io non avevo ancora letto alcuno dei lavori che su questo argomento sono stati scritti, nè alcuna opera del Petrarca che potesse riguardarlo menomamente, quando presi a leggere l'*Epistola ai posteri*. Dalla lettura di quelle poche pagine io

riportai impressa nella mente una immagine sola: il vecchio Stefano Colonna. E pensai che non altri che lui poteva essere lo *Spirto gentile,* « quel magnanimo capo della famiglia, uomo in virtù a qualsivoglia degli antichi eroi non secondo » che il Petrarca vide per la prima volta ad Avignone nel 1331 e che rivedendo a Roma, « apprese a venerare »; « il più grande guerriero dei suoi tempi, uomo paragonabile a tutti gli eroi dell'antichità » — anche secondo il Villani —, e che il nostro poeta chiama « ex cineribus veterum renatus phoenix » e di cui, a dir del De Sade, fa il suo eroe. E leggendo poi la Storia di Roma del Gregorovius mi son confermata nella mia idea e ho pensato senz'altro che la data é, deve essere il 1328. A questo punto credo che possa essere utile richiamare qualche notizia sul Petrarca, sui Colonna, sulle relazioni che passarono fra loro.

Il Petrarca, come afferma il De Sade (1) e come egli stesso in una delle epistole senili afferma, conobbe i Colonna quando aveva 22 anni, nel 1326. Anche prima egli aveva veduto Giacomo Colonna a Bologna, dove insieme studiavano Diritto, senza che però si stabilisse fra loro alcun legame. Giacomo arrivò ad Avignone poco dopo del Petrarca; l'incontrò alla corte pontificia, prese informazioni sul conto di lui e l'ammise alla sua familiarità intima. L'illustre nobilissima famiglia dei Colonna allora « lo splendore della Romana Curia colla sua presenza accresceva », ma per quante vicende di casi non era passata e per quante non dovea passare! — per valermi dell'espressione che pel vecchio Stefano adopera il Gregorovius.

Io seguo il De Sade e il Gregorovius: Venuta dal Reno la casa Colonna tenne in Roma un grado tanto considerevole da contendere alla casa Orsini il governo della città. Possedendo beni nel patrimonio di S. Pietro, dovette talvolta venire a contesa coi papi e fu di necessità del partito avverso, capo dei ghibellini, mentre gli Orsini lo erano dei guelfi. Ciò non tolse tuttavia che Napoleone Orsini fosse coi Colonna contro gli Orsini,

---

(1) De Sade — Mémoires pour la vie de F. P.

come vedremo più tardi per qualche altro ramo di questa casa e come vedremo Sciarra Colonna del partito avverso ai Colonna. I due cardinali Giacomo e Pietro Colonna, zio e nipote, s'inimicarono il papa Bonifacio VII e furono perseguitati a morte da lui e dalle principali famiglie guelfe, di cui alla testa erano gli Orsini. Privati dei beni e delle fortezze che in Roma possedevano, dovettero esulare; Stefano andò dapprima a Castel Marino, sui confini della Campania, dove la moglie aveva dei beni; ma non sentendosi sicuro passò le Alpi ed errò per molto tempo di città in città, dando ovunque prove del suo valore. Ad Arles cadde in mano degli emissari di Bonifacio e, disdegnando celarsi, si appalesò dicendo: «Sono Stefano Colonna, cittadino romano» con tanta maestosa dignità da costringere quelli a lasciarlo libero. Infine si ridusse in Francia accolto a braccia aperte. Benedetto XI revocò la sentenza contro la nobile famiglia, ma essendo morto dopo 11 mesi di pontificato, non potè renderle i beni, allora in mano degli Orsini e dei Gaetani. Ciò fece il popolo con un decreto, e i Colonna furono restituiti ai loro diritti e Stefano Colonna potè ricostruire in Roma la sua Palestrina. Clemente V ridiede ai due Colonna la porpora cardinalizia, ed essi lo seguirono ad Avignone dove si stabilì parte della famiglia, che divenne per necessità di cose guelfa sotto Giovanni XXII, a cui ebbe degli obblighi grandi di riconoscenza. Intanto fin da quando nel 1306 eran tornati a Roma i Colonna, le lotte cogli Orsini s'erano spente, e nel 1306 vediamo senatori Gentile Orsini e Stefano Colonna, ma partito il papa per Avignone si riaccesero le discordie. Si combattevano tuttavia le due famiglie, mentre Stefano accompagnava nelle imprese di Lombardia Arrigo VII di Lussemburgo. In Roma Stefano fu sempre per l'imperatore e unico gli si mantenne realmente fedele e mise a disposizione di lui sè e le sue castella. Ma partito da Roma Arrigo con le sue milizie, partito pure con le sue l'avversario Roberto d'Angiò, i due partiti si videro rispettivamente abbandonati, i Colonna dall'imperatore, gli Orsini da Roberto, e strinsero fra loro un trattato. Si decise di tornare al sistema antico: che si eleggessero due sena-

tori tolti dall'uno e dall'altro partito, e di comune accordo cacciarono dal Campidoglio Giovanni Savigny che vi era come capitano, e il popolo (poichè fin dal 1310 Clemente V aveva dato il diritto elettivo al popolo romano) elesse a senatori Francesco Orsini e Sciarra Colonna. Ma il popolo non dovette restarne contento, perchè li cacciò ed elesse tosto un altro capitano, Jacopo Arlotti, il quale citò tutti gli aristocratici e li fece imprigionare, lasciandoli in libertà solo più tardi e per intercessioni e preghiere. Riconquistarono il potere i due senatori nel 1313, anno in cui il papa elesse a vicario dell'impero vacante per la morte di Arrigo, Roberto d'Angiò, con facoltà di nominarsi due vicari in Campidoglio, che duravano in carica sei mesi. Nel 1323 abbiamo a vicari Bertoldo Orsini e Stefano Colonna. Ritroviamo poi Stefano nel 1326, quando con Napoleone Orsini costringe il vicario Jacopo Savelli, mal visto, a dimettersi. Per questo sono dal popolo insigniti dell'ordine della cavalleria, confermati da 28 deputati della Repubblica. Il papa da Avignone si congratulò con Stefano dicendogli « che quel nuovo titolo non poteva che accrescere il lustro della sua casa » (Gregorovius). Durante la contesa del papa con Ludovico il Bavaro, Stefano Colonna fu pel papa e per Roberto d'Angiò. Quella contesa, a dir del De Sade, fu uno dei più grandi affari che occupassero Giovanni XXII, e il Gregorovius la chiama « ultimo atto della grande lotta medievale, che entrava allora in regioni più elevate e più filosofiche ».

E non poteva esser quella l'*altra opera* a cui il *maggior padre intendeva?* Era forse stato poco il da fare che Luigi aveva dato al pontefice, con le violenze usate, fino a pronunziare la sentenza di morte contro di lui, quale *eretico* e *reo di maestà;* con le « *ostinate procedure*, le *prolisse investigazioni sulla potestà imperiale e su quella pontificia* » (Gregorovius), a cui s'era associato lo scisma dei Francescani? Voltosi il popolo di Roma a favore del Bavaro furono chiuse le porte al re di Napoli, e Stefano Colonna e Napoleone Orsini, che da quello avevano ricevuto l'ordine di cavalieri, furono banditi. Si elesse capitano Sciarra Colonna. Gli esuli, col cardinale le-

gato Giovanni Colonna, nella notte del 27 settembre 1327, tentarono di entrare in Roma, ma furono respinti. D'allora vediamo Stefano tenersi ritirato in Palestrina, vivendo in buona armonia con Giovanni XXII e con Roberto d'Angiò, mostrandosi in ciò veramente accorto e veramente saggio. E vi rimane mentre Luigi spadroneggia in Roma e fa parlare di sè e delle sue pazzie, e fa bruciare dalla plebaglia per le vie un fantoccio di carta battezzato col nome dell'eretico Giovanni XXII. E in questo tempo, ai 22 di aprile 1328, Jacopo Colonna, figlio di Stefano, con quattro uomini mascherati, arriva a Roma e legge arditamente alla moltitudine la bolla di scomunica del papa contro Luigi il Bavaro. Poi rimontato a cavallo torna in Palestrina. Segue la condanna a morte del papa, l'elezione dell'antipapa, la disgraziata impresa dell'imperatore nella Campania. Ma già l'astro suo era tramontato; egli, tornato a Roma, dovette uscirne, anzi fuggirne addirittura. Nella notte che seguì alla partenza Bertoldo Orsini, nipote del cardinal legato, entrò in Roma e il giorno dopo vi entrò anche Stefano: il popolo nominò quei due nobili senatori. E finalmente dopo il carcere, l'esilio, le persecuzioni, gli odii, giungeva all'*onorata verga*

. . . . il gran Colonnese
Magnanimo, gentil, costante e largo,
(Trionfo della fama)

vi giungeva chiamato dal popolo, poscia confermato dal papa e dal re di Napoli, vi giungeva mentre i capi della democrazia imperiale si davano a fuga e i Ghibellini tutti si preparavano già a subire l'onta di protestarsi, dinanzi al cardinal legato, pronti a far penitenza, e di eleggersi dei Syndici che portassero ad Avignone la loro confessione. E vi erano Orsini, Savelli, Conti, Bonesci, Annibaldi, Gandolfi; se non tutti, vi erano in gran parte quegli *orsi*, *lupi*, *leoni*, *aquile*, *serpi*, che tanta noia avevan dato ai Colonna, con quanto loro danno mai meglio che allora avrebbero potuto sentire, vedendo i loro palazzi distrutti e i loro beni incamerati. E per quale periodo di miserie fosse passata l'Italia può vederlo chiunque dia uno sguardo alla storia di

quel tempo, e chi pensi solo che in Roma stavano un re scomunicato e un antipapa. Da una parte un gran numero di religiosi, i Domenicani e perfino gran parte dei Francescani, che forse in quei giorni avranno dimenticato volentieri le loro controversie sulla povertà di Cristo e degli apostoli, avevano lasciato Roma; molte chiese e molti conventi erano vuoti, arredi sacri di valore si tenevano nascosti; dall'altra, preti che si ridevano delle bolle del pontefice, e con Luigi facevano il comodo proprio, e costringevano i preti renitenti a celebrare i sacri uffici nelle chiese, e chi si ricusava perseguitavano, e gettavano nella fossa dei leoni del Campidoglio un priore degli Agostiniani. Luigi, per avidità di denaro, apriva l'adito alla città a gente bandita per commessi assassinî, e permetteva che i suoi soldati andassero ai mercati e ne portassero via la roba senza pagarla, e imponeva tributi forzati e chiedeva denaro, sempre denaro, chè non bastavano a saziare la sua avidità i tesori delle chiese saccheggiate dall'antipapa.

Dopo avere descritto tale stato di cose, io credo di avere risposto a tutte le condizioni poste da me in principio e alle quali il personaggio avrebbe dovuto rispondere, e vorrei, alla svelta, dare una ripassatina alla canzone, per cercare di risolvere qualche questione che si presentasse qua e là.

Dappertutto è continua allusione alle misere condizioni dell'Italia e di Roma in particolare, che assisteva alle lotte tra impero e papato che si svolgevano nel suo seno, alle ruberie, alle scorrerie, alle violenze, e lasciava fare,

Vecchia, oziosa e lenta.

In mezzo a tanta desolazione il poeta non vede un raggio di virtù che in quell'eroe saggio ed accorto, in cui egli riponeva la maggior parte di sua speranza. Dinanzi a quel grande, non secondo agli eroi più famosi dell'antichità, il poeta rievoca gli Scipioni e Bruto e Frabizio: che meraviglia? Non era quello *ex cineribus veterum renatus phoenix?* In lui non doveva credere di vedere più tardi, nel 1342, Giulio Cesare o Scipione l'Africano?

La quarta strofe è tutta una pittura delle condizioni di Roma durante lo scisma. Alla gente è negato il cammino ai templi, chiusi o per la diserzione dei preti o per gl' interdetti del pontefice, e che eran convertiti in spelonche di ladroni, poichè l' antipapa stesso non si faceva riguardo di spogliare gli altari e le statue dei santi per saziare l'avidità di Luigi. Il popolo invoca pietà, da ogni lato, non sapendo dove rivolgersi, tra le violenze dell' imperatore, i disordini del clero e i fulmini del pontefice; i frati, già discordi, ora si uniscono nelle miserie per chiedere pace, stanchi e travagliati. Eppure — dice il poeta al suo eroe —

> . . . . assai poche faville
> Spegnendo, fien tranquille
> Le voglie che si mostran sì infiammate,
> Onde fien l'opre tue nel ciel laudate.

Che cosa chiede il poeta allo *spirto gentile?* L' opera a cui già cominciava a dar mano Stefano, eletto senatore, l'opera di *sterpare le male piante che fiorir non sanno*, tra quegli *orsi*, *lupi*, *leoni*, *aquile*, *serpi*, di cui . . . . *piagne quella gentil donna,* che l'ha chiamato e che da lui aspetta ogni soccorso. Fortuna, che raramente non contrasta alle alte imprese, questa volta a quel grande ha sgombrato il passo ond'egli entrò. E a me pare che in quello *sgombrare* stia racchiusa l'idea degli ostacoli e delle tristi vicende onde ebbe ingombri il Colonna gl'inizi della carriera. Ma uomo mortale non ebbe mai come lui agio di farsi eterno di fama, dando tante e così grandi prove di saggezza e di valore, anche in mezzo alle peripezie, e nelle sventure, e fin nell'esilio. E tutte le vicende del nostro eroe doveva conoscere per fama il nostro poeta, essendo vissuto alla corte Avignonese, ove un posto importante i Colonna occupavano, ed essendo amicissimo della famigiia. E noi vediamo che dell'esilio del vecchio Colonna egli parla in una epistola, con tanta riverenza, e ne ricorda sempre le virtù con sensi di profonda ammirazione. Non lo aveva ancor veduto da presso, ma per fama possiamo

dire senz' altro che n' era innamorato, se tanto ardentemente desiderava di conoscere quell'eroe, noto per la sua autorità e che già vecchio, quattordici anni dopo, gli avrebbe strappato quell'esclamazione: « Dio grande! che maestà in quel vecchio! che voce, che fronte, che volto, quali maniere! che robustezza di spirito e di corpo in quell'età senile! »

Questa la mia opinione, a cui mi atterrò fermamente, finchè non mi si ponga avanti una forte ragione in contrario, e finchè mi parrà di sentire nello *spirito gentile* la grandezza di quell'eroe, così come potè sentirla il Petraca, e nella canzone l'ardore di un'anima giovane ed entusiasta (1).

---

(1) Questo lavoretto io scrissi veramente un cinque anni fa, come compito di magistero. Ora ci son ritornata su, facendo qualche lieve modificazione e dando qualche ritocco, poiché da allora la mia opinione non si è cambiata.